

法政大学学術機関リポジトリ
HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

ジョルジュ・バタイユとコミュニオン概念の射程

著者	酒井 健
出版者	法政大学言語・文化センター
雑誌名	言語と文化
巻	17
ページ	19-37
発行年	2020-01-30
URL	http://doi.org/10.15002/00022983

ジョルジュ・バタイユと コミュニオン概念の射程

酒 井 健

はじめに

20 世紀フランスの思想家ジョルジュ・バタイユ（1897-1962）は 1930 年代後半に講演会形式の集い「社会学研究会」を立ちあげ、自身の発表のなかでしばしば「コミュニオン」（communion）あるいは「コミュニオンの」（communiel）という概念を使用した。

この概念は当時の彼にとって重要な言葉ではあるのだが、何を意味するのか、第三者には判然としない。とりわけ時代と環境を隔てた今日の日本人には分かりにくい概念になっている。

それゆえ、どのように訳していいのか惑ってしまうのだ。「交わり」、「一体性」、「共同体」という言葉が適切かもしれないのだが、これらの言葉を表すフランス語はちゃんとあるし、バタイユも用いている。すなわち「交わり」については「コミュニケーション」（communication）、「一体性」については「ユニテ」（unité）、「共同体」については「コミュノテ」（communauté）というふうに。

これらの言葉があるのに彼があえて「コニユニオン」「コミュニオンの」という言葉を用いた理由は何だったのか。本稿ではその理由を探索し、またこの概念の持つ思想的な意義を明らかにしてみたい。その意義とはまずは 1930 年代後半のバタイユにとっての意義だが、その射程はエロティシズムの問題やキリスト教の祭儀および祈りの伝統にも及んでいる。この小論で彼のコミュニオン概念の奥行きを少しく検討してみたいのだ。

1. 「聖なるもの」と「存在」—— 宗教的意義と哲学的意義

「社会学研究会」は、1937 年はじめにバタイユが二人の社会学者ミシェル・レリス（1901-1990）、ロジェ・カイヨワ（1913-1978）とともに構想し、同年 11 月に活動を開始させた市井の公開講演会である。会場はパリ第 5 区、リュクサンブール公園からサン・ジャック大通りを渡ってすぐのゲイ・リュサック通り 15 番地の書店「ギャルリー・デュ・リーヴル」の奥まった空間だった。

バタイユは 1937 年 11 月 20 日の第 1 回の講演の冒頭でこの会の対象を「聖社会学」（sociologie sacrée）だとしつつ、さっそく「コミュニオンの」という言葉を持ち出している。「聖」（「聖なるもの」（le sacré））という宗教的概念、そして「存在」（l'être）という哲学的概念に言及している点がまず注目に値する。

「じっさい我々にとって聖社会学は、単に社会学の一部門をなすものではありません。その一部門とは例えば、宗教社会学のことで、たしかにこれと聖社会学は混同される危険があります。つまり聖社会学は、宗教の諸制度についての研究とみなされうるのです。しかしそれだけではなく、聖社会学はさらに社会のコミュニオンの運動の総体についての研究にもなりうるのです。例えば聖社会学は、権力と軍隊をとりわけその固有の対象とみなし、また人間のあらゆる活動—— 学問、芸術、技術—— を考察します。ただしその活動が、「コミュニオンの」という言葉の積極的な意味において価値を持っている限りでのこと、つまりその活動が、一体性を**創造する**限りでのことなのです。今後続く私の発表では、人間の実存のなかで**コミュニオンの**である事態すべてにまさに特有の**聖なる**性格についてお話する予定であります。ただ、ここではまず次の点を強調しておくべきでしょう。すなわちこのように了解された以上、聖社会学は**存在**の問題についてはすでに解決済みとみなしているということです。もっと正確に申し上げますと、聖社会学はこの問題へのひとつの回答であるということなのです。要するに聖社会学は、社会を構成する諸個人**以上のもの**として、社会の本質を変える全体運動が実在すると認めているということです。」（バタイユ「1937 年 11 月 20 日の講演」）⁽¹⁾

バタイユが「コミュニオンの」という言葉をあえて用いる理由の一端がここにかがえる。つまり彼から見て、この言葉が「聖なるもの」(le sacré)という宗教性と関係しているからなのである。つまり、「コミュニオンの」とは人間のあいだに「一体性を創造する」ことであり、これが「聖なるもの」の特徴をなしているということなのだ。宗教社会学は既存の宗教上の諸制度を対象にするが、「聖社会学」はそれだけでなく、もっと広い視野に立ち、社会のなかの「コミュニオンの運動」すべてに「聖なるもの」を見出して、宗教的考察を拡大していくというのだ。それがここでのバタイユの第一の主張である。

もう一点バタイユが重視しているのが社会の「コミュニオンの運動」と「存在」という哲学概念との関係だ。この場合の哲学とは、狭く見れば、ドイツから入ってきた実存主義哲学のことを指す。1927年にハイデガーが『存在と時間』において「存在者」の「存在」を問うべきだとして新たに展開した哲学の流れである。ハイデガーによれば、プラトン以来、西欧の哲学は、「存在者」の個性性にのみ注目して、その「存在」を、つまりどのように存在しているかという「存在者」の具体的な様態を無視してきた。この哲学史に抗って、彼は「存在者」の実存に、生々しい在り方に哲学を差し向けたのだった。

彼のこの主張は1930年代にドイツで広まりフランスにも入ってきていた。前衛雑誌『ビヒュール』は1931年にハイデガーの『形而上学とは何か』(1929)の仏語訳を掲載していたし、ソルボンヌ大学の哲学教師ジャン・ヴァールもドイツ哲学のこの新展開に注目していた。またロシアからの移民でカール・ヤスパースのもとで学んだ後にパリの高等研究院で1933年よりヘーゲル講義を行いだしたアレクサンドル・コジェーヴも、その講義のなかで「死への存在」という『存在と時間』の重要な概念を取り入れていた。1937年に「社会学研究会」を立ち上げたときバタイユはすでに『ビヒュール』やヴァールを介して、そしてコジェーヴの講義をとおして、この新たな思潮をかなりの程度知っていたと思われる。1938年の出版になるが、アンリ・コルバンによる『存在と時間』の抄訳は「配慮」(souci),「企て」(projet),「決断」(décision)などの用語をバタイユに提供したことも看過すべきではないだろう。

2. フランス社会学と近代社会

だが「存在者」の存在様態を問う見方はハイデガー以前にフランス社会学で

も芽生えていた。哲学用語を駆使して展開したわけではなかったが、フランス社会学の創始者エミール・デュルケーム（1858-1917）は社会に対して、その個別性ではなく、どのように存在しているかという存在様態の視点に立っていたのである。近代社会か原始社会か西欧社会かアジアの社会かという個別性の視点に立って比較や優劣を問うのではなく、一つの社会がどのように実在しているのかその具体的な在り方を問題にしていたのである。

デュルケームから見て、フランス近代社会の様態は「アノミー状態」に陥り、自殺者を増加させていた。人々のあいだに功利主義が浸透し、自分の利得の効率よい実現が追い求められ、人心は利己的になって、精神的なつながりを失っていた。「アノミー」すなわち無規律の、ばらばらな状態に陥っていたのだ。そしてこの功利的な生き方に挫折し、また虚しさを覚える人間に、自殺者が増えていたのである。そこにはまた、生きるに値する価値を見失ったニヒリズムも影響していた。キリスト教信仰がすたれ「神の死」が既定の事実になり、さりとて神に代わる信仰の価値を近代生活に見出せずにいる人々の精神状況である。

デュルケームはこうしたフランス近代社会を聖と俗の宗教的な視点に立って捉えていた。功利主義の蔓延は俗なる生活を伸長させるということなのである。近代人の俗なる生活とは、物質的生活（金銭を得て物を獲得し、延命・発展をめざす人間の個としての生き方）のことである。1789年のフランス革命以来、一人一人の人間の生存権が確立されだしたが、この個人の人權主義に、社会経済的な視点から拍車をかけたのが功利主義だった。そして産業を発展させて新規な物品を提供する物質文明も功利主義を助長した。物を得ようとする個人的な物欲を助長していたのだ。そしてそのための手段も鉄道から電信・電話に至るまで急速な進展を見せていたのである。つまりフランス革命以後、個人主義、功利主義、物質文明によって近代人は俗なる生活に毒される一方になっていったということだ。

これは別の見方をすれば、聖なるものを喪失していったということである。デュルケームは「俗」を人間社会が個への分解していく事態、「聖」を個のあいだに精神的紐帯が実現されていく事態と捉えている。フランス革命は王侯貴族階級と聖職者階級という二つの特権階級への先鋭な批判であったが、フランス社会がこの批判を制度として確立していくのは1871年に樹立された第3共和制以後のことではない。つまり聖性に関しては反教権主義政策によって、

キリスト教勢力による政治と教育への介入が第三共和制になってようやく徐々に排除されていくようになったのである。1905年に成立をみた「政教分離法」は苦節のはての革命精神の達成だった。しかしこの近代政治の進捗は聖性をフランス社会から払拭することであり、個人主義、功利主義、物質文明による「俗」の面の発展を促すことになったのである。

中世以来、フランス社会にとって第一の聖性はキリスト教のカトリックの精神だった。デュルケームは大革命以後の近代政治の支持者であり、王政復古や教権主義の復活に期待を寄せていたわけではない。彼は宗教をより広い視点に立って捉えなおし、聖性の紐帯をフランス近代社会にもたらそうと考えていた。1912年出版の宗教社会学の大著『宗教生活の基本形態——オーストラリアにおけるトーテム体系』は宗教社会学の体裁を見せつつ、その根底には彼のこうした聖性復権への願いが込められた書だった。

3. 供犠とコミュニオン

この大著の野心と成果をここですべて扱うことはできない。「コミュニオン」に絞って、デュルケームが新たな議論を展開している一節を引用しておこう。スコットランドの宗教学者ウィリアム・ロバートソン・スミス（1846-94）の新たな供犠論にデュルケームが共鳴している箇所である。食物の聖変化が問題になっている。物が俗なるものから聖なるものへ変化して、人々のあいだに連帯が生じるという議論である。これはバタイユにとっても重要な議論だったはずである。彼のコミュニオン概念の一つの淵源とみなしうる一節である。

「ロバートソン・スミスの研究が供犠の伝統的な理論にどれほどの革命をもたらしたかは周知のところである。彼以前まで人々は、供犠に、義務からにせよ自主的な厚意からにせよ〔神への〕貢ぎ物あるいは賛辞のごときものしか見ていなかった。家臣が君主になすべき貢ぎ物や賛辞に似たものしか供犠に見ていなかったのだ。ロバートソン・スミスは、こうした古典的な説明がこの祭儀の以下の二つの本質的な特徴を考慮していないと指摘した最初の人だった。すなわちその二つのうちの一つ目の特徴は食事である。つまり食事の材料である食物である。そのうえさらに〔つまり、ここからがもう一つの供犠の特徴となるが〕、この食事にはこれを供する信者

たちが、食事を供される神と同様に参加しているのである。生贄のいくらかの部分は神のために取っておかれる。他の部分は供犠を行う人々に分け与えられ、彼らはこれを食する。それゆえ聖書では、ときたま供犠はヤーヴェ神の前でなされる食事と呼ばれたりしている。他方で、共同で行われる食事は、たいへん多くの社会で、この食事に与る人々のあいだに人為的な親族関係を作り出すとみなされている。じつのところ親族というのは、同じ肉、同じ血で自然に作られている存在である。これに対して食物摂取は、生命体の内実を絶えず作り直すということなのだ。したがって共通の食物摂取は、共通の出自と同じ効果を生み出しうるのである。スミスによると、供犠の祝宴は、目的として、同じ肉のなかで信者と神を一体化させて「コミュニエさせて」両者のあいだに親族の関係を結ばせることにある。この視点に立つと、供犠はまったく新しい様相のもとに現れてくる。供犠の本質をなすものは、たいへん前から信じられてきたような、供犠という言葉が表す放棄の行為ではなくて、食物に関するコミュニオンの行為だったのである」(デュルケーム『宗教生活の基本形態』第Ⅲ部第2章第Ⅲ節⁽²⁾)

供犠の本質は神への奉納ではなく、供犠に供される生贄をともに食すること、そしてそれにより血縁の親族のような血と肉の関係が、人間のあいだにも作られるということなのである。「コミュニオン」とはこのような血縁関係に匹敵するような親密な関係を言う。そして聖なるものとはこうした人間の特別な生の在り方を言う。俗なる生活でばらばらであった精神が緊密に結ばれる生の現象を指す。デュルケームはそう考えた。

4. キリスト教のコミュニオン

バタイユにとって重要だったのは、この供犠とコミュニオンの問題であった。つまり神と人間のあいだの実利的な互酬性を超える視点、キヴ・アンド・テイクの関係を超える視点だった。それとともに彼が注目していたのは、キリスト教のコミュニオンが基底に持つ悲劇性だった。イエスの磔刑の悲劇性である。キリスト教のコミュニオンは、イエスと弟子たちの最後の晩餐とその翌日の彼の処刑とが組み合わされた儀式である。「社会学研究会」を立ち上げたとき、

彼はもはやカトリックを棄ててから12年以上の月日がたっていたが、それでも聖なるものとコミュニオンを考えるうえでキリスト教のコミュニオンは重要だった。その理由はこのようなイエスの悲劇性、つまり神の子、そういつてよければ神の分身が肉体と精神を切り裂かれるという実存的な悲劇があったからである。

キリスト教のコミュニオンには二つの局面がある。ひとつは今触れた儀式、つまり十字架上のイエスの像を前にして行われる聖餐式、つまりミサにおける聖体拝領の局面である。いちおう確認のために日本の事典の一項目を見ておこう。「交わりの儀」(ラテン語で *ritus communionis*, フランス語で *communion*) の項目にはこう記されている。

「こうして一同は、互いにゆるし、かつ愛し合う心をもって、平和のあいさつを交わし、全教会と人類家族全体の平和と一致を願う。続いて平和の賛歌が歌われ、キリストが神の子羊として受難に身を委ね、人類を救ったことを思い起こしながら、パンを分割する。この割る動作は、使徒時代に感謝の祭儀全体の名称(使2:42, 46 参照)となっていたほどに重要なしるしである。それは、パウロが教えているように、「わたくしたちが裂くパンは、キリストの体にあずかること……、パンは一つだから、わたくしたちは大勢でも一つの体」(1 コリ 10:16b-17a)であることを示す。交わりの儀がラテン語で「共有」を意味するコムニオ(*communio*)という言葉で表されているのも同じ理由からである」(『新カトリック大事典』「交わりの儀」⁽³⁾)

イエスの受難とはイエスがエルサレムで磔刑に処されたことをいう。イエスの死後、とくにパウロによってこの死は供犠の視点から解釈された。ユダヤ教の供犠では子羊が神に捧げられるが、イエスはこの子羊に喩えられた。もう一点、パウロの解釈で重要なのは、人類の罪を贖うための身代わりの死という視点をもちこんだことである。天上の神は、人類への愛からアダム以来の人類の罪を贖うためにイエスを十字架上で死なせたという解釈である。だから人類は愛の信仰をもって神とイエスに感謝の返礼をすべきだとパウロは説いたのである。いわゆる「十字架の神学」である。この場合、供犠の互酬性の出発点が神にある。神がまず愛の精神で動いて、イエスを死なせ、その返礼として人類か

らの愛の信仰を期待するという構図である。

こうしたパウロの解釈では十字架上のイエスの死が有効に意味づけされている。つまりイエスの生々しい苦悶それ自体が、その存在様態が看過されている。ニーチェが悲劇という言葉で強調した極限的な生の生々しさ、そうやってよければ無意味さが見過ごされている。1930年代後半のバタイユは次のニーチェの見方を踏まえてキリスト教のコミュニオンを捉え直していた。

「ギリシャ人たちのディオニュソスの理想。すなわち生の何ものも否認せず、削除せず、全幅において生を宗教的に肯定すること（その際、性行為が、深さ、神秘、尊敬を伴っている点に注目せよ）。

ディオニュソス対《十字架に架けられた者》。ここにこそ対立がある。両者の相違は受難の相違ではない。受難が違った意味を持っているということなのだ。前者の場合、生そのものが、その永遠の豊饒、永遠の回帰が、苦悶の原因、破壊の原因、虚無への意志の原因になっている。後者の場合では、苦痛が、《罪なき人として十字架に架けられた者》が、生に反対する証言をもたらし、生を断罪している。おわかりだろう。ここで問われている問題は、生の意味、つまりキリスト教的な意味なのか、悲劇的な意味なのかという問題である。キリスト教の場合、生は神聖さへ至る道にならねばならない。悲劇の場合では、実存が実存自体によって十分に神聖であるので、莫大な苦痛をも正当化できるのである。

悲劇的な人間は、この上なく過酷な苦痛をも肯定する。それほどに悲劇的な人間は強く、豊かで、実存を神格化できるので。キリスト教徒は、地上における最も幸福な運命さえをも否定する。生がどんな様態にあっても生に苦痛を覚えるほどにキリスト教徒は、貧しく、弱く、恵まれていない。十字架上の神は生への呪いなのだ。生から解放されよと伝える警告である。八つ裂きにされたディオニュソスは生への約束である。永遠に再生し、解体の底から立ち帰ってくるのである」（ニーチェ、1888年の遺稿断章⁽⁴⁾）

この断章はバタイユが編纂し1945年に出版したニーチェ箴言集『覚書』にも収録されている。バタイユの思想を指南した重要な断章だ。冒頭に記されているニーチェの指摘、つまり「性行為」が生を全幅を肯定する宗教性のなかに含まれるとする指摘がまずバタイユの宗教観の支えになっていたことは留意し

ておいてよい。次に問題なのは、この生の全幅の肯定がデュルケームの聖性の概念を超える射程を持っていたことだ。つまりニーチェは破壊や虚無への意志さえをも肯定しているのである。近代人のあいだに精神的共同性を再生させるべく、「聖なるもの」を語り、供犠の「コミュニオン」を持ち出すデュルケームを置き去りにするほどニーチェの生の実存思想は先端的である。彼の言う「生の悲劇的な意味」とは意味が見えなくなるほどのところまで生を肯定するということなのだ。限りなく無意味に近い意味なのである。

1930年代後半のバタイユはデュルケームとニーチェの狭間にいる。彼のコミュニオン概念も両者の宗教性のあいだでさまよう。

5. 供犠と性とコミュニオン

バタイユは1939年7月4日、「社会学研究会」最後の会の講演で「コミュニオンの存在」という概念を持ち出して、宗教に対する自説を展開している。ニーチェの解体の美学を踏まえつつ、依然デュルケームの聖性の共同体論に留まっている。いや正確に言うと、そこから出ようとしている。「コミュニオン」の射程の拡大いや解体までが彼の発言から聞き取れるのだ。まず次の発言を引用しておく。

「次のような考え方を一つの法則のように認めることを提案します。つまり、人間が相互に結合するのは、引き裂かれた裂け目や裂傷をとおしてでしかないということです。この考え方はそれ自体、ある種の論理的な力を持っています。諸要素が合成されて一つの全体を形成するとしましょう。これが容易になされるのは、諸要素のそれぞれが、自分の一体性が引き裂かれたために、コミュニオンの存在へ向けて、自分固有の存在を失っていくときなのです。様々な通過儀礼、供犠、祭儀はどれも、この個人間相互の喪失と交わりの瞬間を表出させています。割礼やオルギアは、引き裂かれた性の状態と引き裂かれた儀式的状態とのあいだに一つならず関係のあることを十分に示しています。これらに加えて、エロティックな世界は、その行為をわざわざ供犠のように語り、この行為の完遂を「小さな死」と語っているのです」（バタイユ「1939年7月4日の講演」⁽⁵⁾）

この発言からしばらくあとでバタイユは再び性の交わりについて語るのだが、そのときにはもはや狭い意味での共同体、つまり「恋人たちの共同体」への顧慮は消え、性の交わりは広大な蕩尽の視界へつなげられていく。

「一人の男と一人の女が愛によって結ばれるとき、彼らはともに、一個の結合体を、全面的に他に閉じた完結した存在を、形成します。しかし最初の均衡が危険にさらされると、剥き出しのエロティックな追求が、当初はお互いだけを対象にしていた恋人たちの追求に付け加わる、あるいはこれに取って代わるということが起きてくるのです。自分を失いたいという欲求が、自分を見出したいという欲求を超えていくのです。このとき第三者が存在しても、それは、彼らの愛の始めのときのように究極の障害には必ずしもなりません。彼らは、抱擁のときに会おう共通の存在を超えて、荒々しいエネルギーの消費のなかで際限のない無化を追い求めだすのです。この消費のさなかでは、一人の新たな男にしろ女にしろ一個の新たな対象を所有することは、よりいっそう無化を進める消費への口実でしかなくなります。同様に、他の人よりいっそう宗教的な人々は、供犠のなされる共同体への狭い顧慮を持たなくなります。この人たちは、もはや共同体のために生きるのではなく、供犠のためにだけ生きようようになります。そうしてこの人々は、供犠の熱狂を伝染させて広めたいという欲望に徐々に駆られていきます。エロティシズムが難なくオルギアに横滑りするのと同様に、自己目的化した供犠は狭い共同体を超えて、宇宙的な価値を欲するようになります」(バタイユ「1939年7月4日の講演」⁽⁶⁾)

「狭い共同体」とは有形の共同体、つまり組織や団体、党など形のある共同体のことである。バタイユはその意味での共同体に関心を持たなくなり、広大な宇宙の消費へ身を開いていく。「社会学研究会」それ自体ももはや一個の「狭い共同体」として意識され、よりいっそう宗教的な人間、まさしくバタイユのような人間によって、超えられていくということなのだ。とすると、この会はまったく無価値だったということなのだろうか。単なる挫折にすぎなかったのだろうか。「コミュニオンの存在」はどうなってしまうのだろうか。

6. メディアの意義

バタイユの活動における「社会学研究会」の位置づけは、秘密結社「アセファル」とフランス社会のあいだの存在である。供犠を秘密裏に挙げる実験的な共同体の熱を、供犠の必要性を感じない近代社会へ「伝染させて広める」役割を担っていた。いわば熱きメディアである、彼の言葉では「エネルギーの炉」(foyer d'énergie)である。この媒介的存在は彼の研究会の考察対象でもあった。1938年2月の会でのバタイユは次の事実が大切だと強調している。すなわち「人間相互の結合は直接的ではありません。つまりこの結合はたいへん奇妙な現実の周囲で、あるいはなににも比較できない執拗な力の周囲で、なされます。もしも人間関係がこの媒介、この暴力的な沈黙の核を経ないのでしたら、この人間関係は人間の特性を喪失してしまうでしょう」(バタイユ「1938年2月5日の講演」⁽⁷⁾)

バタイユはこの「核」をフランスの村の教会に、とくに聖遺物の安置されているその祭壇に見ている。聖人の遺骨の断片や遺産の一部が祀られているところである。そこで聖なるものが不吉から吉へ変換され、つまり左極から右極へ移動して村人を引きつけ、村の共同体が維持されるとバタイユは説くのである。

この聖なる媒介はまた逆に右から左へ、つまり構築的な力から破壊的な力へ聖性を移動させる場でもある。聖人の遺骨を見て、衝撃を受ける人もいるし、また祭壇の十字架像にしても福音のしるしとされてはいても、残酷な処刑を連想させる。

この矛盾した力の変換場ではまた物質的なものから精神的なものへの変換もはかられる。十字架像は物質的な象徴であるが、イエスの精神的な苦しみ、「神よ、神よ、なぜ私を見捨てたのですか」という絶命の間際の彼の叫びが伝える引き裂かれた心模様をも伝える。バタイユの初期の芸術論で重要な役割を果たす「アルテラシオン」(変質)もこの力の場で起こる現象だろう。そして『内的体験』(1943)の第Ⅲ部に収められた1938年のテキスト「交流」の末尾で示される意識の「横滑り」という現象もここで起きる。つまりこの「暴力的な沈黙の核」は互いに異質なものが交錯し変容を遂げていく不可思議な交わりの場であるのだ。エロティシズムを生きる二人の人間もそのような開かれた交わりの場を体現している。そして墓地もまたそのようなインパクトを放つ場な

のだ。とりわけ「死者の日」にはそのような霊的であり、かつ物質的な力を放つ。最後にバタイユのエロティシズムの可能性とキリスト教のもう一つのコミュニケーションとのつながりを紹介しておこう。

7. 「死者の日」のコミュニケーション

1935年に執筆された『空の青』のクライマックス、「死者の日」と題された章の舞台は、ドイツのトリアー市近郊の墓地である。11月2日はカトリックの「死者の日」である。その日の前日の夕暮れ、主人公のトロップマンと女主人公のダーティは高まるナチスの喧騒を離れて、モーゼル川の岸辺を辿った。そうするうちに、ロウソクの灯りが星空のように広がる墓地に出会うのである。二人は眼下のその光景に衝撃を受けて、初めて性の交わりに入るのだ。

この「死者の日」は11世紀にクリュニー会により大規模な祈禱の日として設けられた。煉獄で自身の罪の重みに苦しむ死者たちの靈魂のために修道士がいっせいに贖罪の祈りを捧げる日である。代禱という霊的交通がはかられるのである。

この日はクリュニー会第5代院長オディロンによって設定された。11月1日の「すべての聖人の日（万聖節）」の翌日に設定されて998年11月2日から始まった。11世紀前半には「死せるすべての信徒のための記念日（万霊節）」と銘打つ、壮大な祈りの日がオディロンによって指示された。

「早朝ミサにおいては祝日として聖務が営まれ、すべての鐘が鳴らされねばならない。二人の修道士によって詠誦が歌われ、全修道士が奉獻しなければならない。すなわちすべての修道士が個人ないしは団体で、死せる全信徒の魂の平安のためにミサをとり行うべきである。そして12人の貧者に食事が施されなければならない。さらに我々は、この決定が永久に効力をもち、当該地〔クリュニー〕だけではなく、クリュニーのすべての従属院においても遵守されるように望み、要求し、かつ命令するものである。もしも誰かがこの我が修道士たちの創作になる先例に倣うならば、彼はすべての誓われた善き業に与ることが許されるであろう」（オディロンの教令、関口武彦『クリュニー修道制の研究』所収⁽⁸⁾）

かつてパウロは「わたしたちも数は多いが、キリストに結ばれて一つの体を形づくっている」（「ローマの信徒への手紙」12-5）と書いたが、中世のこの時代において死者記念の祈りによって死者と生者を結ぶキリスト教徒の広い共同体の発想が確立された。関口氏によれば「「キリストの神秘体」に所属する成員相互間の「超自然的相互交通と善行交易」の教義、いわゆる「諸聖人の通功（communio sanctorum, communion des saints）」の教理もこの期にいたってはじめて確立をみたのである」（関口武彦、前掲書）⁹⁾。

「死者の日」を介して、天国・煉獄・地上の多くの人の「通功」（コミュニオン、「交わり」）の可能性がこうして西暦 1000 年頃に語られだしたのだが、しかしまたその発信源たるクリュニーは現世の有力者の利己的な欲求を満たしてやり、なおかつクリュニー自身の物質的欲求も満たそうとした。巨大な祈りの場、ロマネスク様式最大規模の教会堂の建設を欲していたのである。

バタイユは「社会学研究会」の講演（1938 年 3 月 19 日）で「武器の帝国」を批判しつつ、「悲劇の人間の帝国」を語りだす。この二つの帝国は暴力の生き方において非対称なのだ。かたや「武器の帝国」においては他者に暴力が振るわれ自己の存続と発展がもくろまれる。かたや「悲劇の人間の帝国」では自らのあり方に亀裂が入れられ、内から湧出する暴力が表現化され、様々な人間との交わりが期待される。後者の場合において人は「コミュニオンの存在」、クリュニーに即して言えば「通功的存在」（l'être communiel）になるとバタイユは説く。彼は小説『空の青』の最後の場面をこの二つの帝国の相克にあてたのだ。一つ一つの墓に霊の現れのごとくロウソクが灯って、それが果てしなく続いているのである。男女はこの光景に魅せられ、はじめて性の交わりに入っていくのだ。クリュニー会が「死者の日」に願った無数の霊魂との「通功」（コミュニオン）にエロティシズムによる参入もまたありうるとバタイユは考えている。

8. 再び媒介について

バタイユとコミュニオン概念を 1930 年代後半の「社会学研究会」に定位して少しく検討した。そのなかで見えてきたのは媒介という視点をバタイユが重視していたことである。エロティシズムといえば、恋人たちの直接的な交わりと思われがちだが、これとてバタイユは媒介の体験とみなしている。まず媒介

を重視するバタイユの発言を再確認しておこう。すでに本文で引用した 1938 年 2 月 5 日の講演での言葉である。「人間相互の結合は直接的ではありません。つまりこの結合はたいへん奇妙な現実の周囲で、あるいはなににも比較できない執拗な力の周囲で、なされます。もしも人間関係がこの媒介、この暴力的な沈黙の核を経ないのでしたら、この人間関係は人間の特性を喪失してしまうでしょう」（注(7)を参照のこと）。この「奇妙な現実」、「執拗な力」の場、「暴力的な沈黙の核」はさらに「社会学研究会」の最終講演（1939 年 7 月 4 日）では「裂け目」（*déchirures*）あるいは「裂傷」（*blessures*）と言い換えられることになる（注(5)と(6)を参照のこと）。これは一人の人間においては「自分の一体性が引き裂かれる」場である。「裂け目」とか「裂傷」という表現は肉体の表面の現象を想起させるし、ヤスパースをはじめとする当時の実存主義の思潮においてはそのような具体的なイメージが重視されていたのだが、しかしこの思潮もそしてバタイユ自身も、最終的にめざしていたのは内的な次元、つまり精神の次元だった。実存の具体的な次元とのつながりを十二分に知りつつも、バタイユが、「裂け目」とか「裂傷」という言葉で伝えようとしていたのは、精神の一体性を保つためのその境界線に入った亀裂のことだった。一人の人間の心の外縁に、望んでもいないのに、傷口のような痛みを伴う開口部が発生して、そこが媒介になって外部との交わりが生じるということなのである。だからこそ、そこはまた「コミュニオンの存在」が出現する場にもなるのだ。

エロティシズムにおいてこの媒介的な場は、愛する二人の存在各自の心的境界線上に、余剰として、つまり生存に必要なもの以上のものとして、開かれる。この余剰としての媒介の場は、肉体と精神、感覚と意識の両方が刺激されて発生する。その刺激は肉体と精神、感覚と意識が互いに影響しあう双方向的なあり方で生じる。ここでまた繰り返すと、バタイユは肉体や感覚の次元とのつながりを重々認識しつつも、第一に注目していたのは精神あるいは意識といった心的な次元での現象だった。彼にとってこの媒介の場は、すぐれて精神的で意識的な体験の場として考察された。ただしこの場合の精神、あるいは意識と名指されている人間の心的機能は、知性の活動とは限定できない。知的な精神とか明晰な意識と狭く限定できない働きである。不合理な想像や情動的な心理をも指す。エロティシズムの場合、肉体の接触や結合がリアルに繰り返されるために、そしてそれに直結して痛みや快意が強く感覚されるために、媒介的な

場が開かれることすら看過され、もっぱら直接的な体験の世界とみなされる。バタイユからすれば、人間の性活動と動物の性活動との違いは性活動が内的体験として存在するかいなかにある。この場合の「内的」とは心的ということであり、破廉恥な想像から道徳的な批判意識まで含まれる。動物の性活動にはこの内的な次元が欠落しているのだ。その点をバタイユは1957年出版の『エロティシズム』の冒頭で強調した。同じ頃に制作され結局遺作になった『至高性』でも彼は「深い意味でエロティシズムの領域は想像的なのだ」⁽¹⁰⁾と記している。要するにエロティシズムの体験とは、主体の精神・意識の境界線上に余剰として「裂け目」が開かれ、そこで肉体の接触等による物理的な力、生理的な力（例えば熱エネルギー）と密接に関わるかたちで、あるいは不可分なつながりを持ちながら、心的な力が湧出するということであり、媒介の場として二人の存在の力がここで交わりあうということなのである。このときこの場では生理的な力も心的な力もただ無益に消費される。バタイユにとってエロティシズムはまさに無意味な余剰であり、子の産出とか子孫繁栄を目的にした生産的な、そうやってよければ労働の延長線上にあるような有益な活動とは別の問題なのだ。徹頭徹尾、力の蕩尽なのである。ただし心的な力は、意識の働きとしてこの場を目の働きのように対象化して捉えることができる。とはいえまた同時にこの場に巻き込まれて、明確に主客の区別がつかない状態で対象化が、つまり「見る」という行為が、なされていく。「見られる」内容が「見る」行為によって影響され、同時にまた、見る行為自体が見られる内容の影響を受けて異常な事態に見舞われるのである。プロティノスの恍惚体験に匹敵するようなこの「内的体験」の複雑な主客の混淆を、バタイユは1943年出版の『内的体験』第4部第4節の「恍惚」で、懸命に追いかけて描出した。

この媒介的な場に関してはもう一点指摘しておかねばならない。同じ『内的体験』の第4部の様々な節の途中でバタイユは供犠と詩の問題を何度か浮上させて、「主体の供犠」と「客体の供犠」の違いを論じた。前者の「主体の供犠」は人が直接に「裂け目」を体験する事態を指す。後者の「客体の供犠」は、自分の外で起きた「裂け目」を体験することであり、例えば生き贄を減ぼす宗教の供犠や、音や色彩、言葉、そしてそれらが表す主題を解体する芸術作品の場がこれにあたる。「裂け目」の体験に関して直接か間接かの違いがここに認められ、『内的体験』のバタイユはこの違いを気にかけているのだが、しかし結局のところ後者の場合でも外に存する「裂け目」に刺激されて主体の内部に、

正確に言えば主体の意識の境界線上に「裂け目」が発生するわけで、主体の「内的体験」であることにはかわりはない。バタイユがよく用いる言葉を持ち出せば、力の「伝染」(la contagion)が生じているのであり、こちらの方が直接か間接かの問題よりも重要なのだ。客体から主体へ「コミュニオンの存在」が伸長し広がっていることが重要なのである。共同体の発想の根源がここにあるからなのだ。

9. 「伝染」あるいは「コミュニオンの存在」の拡大

その意味で留意すべきは、この「伝染」、それによる「コミュニオンの存在」の拡大は、一個の主体と客体に限定されないということである。「コミュニオンの存在」は次々に広がる可能性を持っている。主体の外には人間にしる、芸術作品にしる、「裂け目」を抱えた単体が無数に存在する。芸術作品の場合、かつて存在したその制作者の「裂け目」もまた「コミュニオンの存在」のつらなりを実現しうる。鑑賞者がゴッホの絵に感動し、そこからゴッホ自身の内的体験に向けて共同性を意識し、これを生きる可能性があるということだ。さらに芸術作品は未来の鑑賞者ともそのような内的な次元での共同性を実現させることができる。こうした「伝染」つまり共同性の実現は、芸術作品だけでなく、神話や哲学者の言葉においてもありうることだ。事実や文字の証言によって実証しえない不確かさがあるが、バタイユの内的体験はその可能性に開かれている。バタイユはとりわけニーチェの書き残した言葉にこの不確かな共同性を感じていた。ニーチェから見てバタイユは未来に存するまったく未知の一読者である。そのあいだに交わりが成立するというのだ。

「私は共同体をじっさいに存在するものとして語った。共同体に関してニーチェもまた肯定の言葉を残したが、しかし一人のままだった。

その彼を前にすると、私は、ネッソスの胴着を纏^{まと}ったかのように、不安まじりの忠誠の気持ちで熱くなる。彼は内的体験の道をただ靈感に導かれるまま、おぼつかない足取りで進むばかりだったが、私はそのことで逡巡したりはしない。哲学者である彼が認識を目的するのではなく、人間の様々な所作を分離させずに生を、その極限を、一言で言えば、体験それ自体を、哲人ディオニュソスを目的にしたというのが本当であるならば、だ。私の

なかで交わりを欲する欲望が生まれるのは、孤立した独自性からではなく、ニーチェに私を結びつける共同体の感情からなのである」(『内的体験』⁽¹¹⁾)

「『ニーチェは一人の人間でしかなかった』。

いや逆なのだ。

ニーチェをまさに一人の人間として思い描いてはならないのである。

彼はこう語っていた。《人間のなかの偉大なもの、崇高なもののすべての波浪はどこへ注ぐのか。この激流のための大洋がひとつあるのではなからうか。その大洋になりたまえ。この大洋は必ず存在するはずなのだから》(1880-81年の断章)。

哲人ディオニュソスのイメージよりも、この大洋に憑かれた者、そしてこの《大洋になりたまえ》というむき出しの要求のほうがずっとよく、体験と体験がめざす極限を指し示している」(『内的体験』⁽¹²⁾)

ネッソスはギリシア神話中のケンタウロス(半人半獣)で、英雄ヘラクレスの放った怪物ヒュドラの猛毒入りの矢で殺される。だがその死の間際ネッソスは、着ていた血まみれの胴着をヘラクレスの妻ディアネイラに、愛の忠誠をかなえる効果があるとして手渡す。後日、ディアネイラは、イオレに横恋慕するヘラクレスの愛を取り戻すべく、ネッソスの胴着を夫に纏わせるが、その胴着にはネッソスの血とともにヒュドラの猛毒も染み込んでいた。その猛毒により、ヘラクレスの身体は高熱に見舞われ、肌はどんどん爛れていった。英雄はこれに耐えかねて、オイテー山に薪を積んで自らを火刑に処した。

バタイユはニーチェの書き残した言葉を「ネッソスの胴着」のごとくに纏う。そこに「不安まじりの忠誠」を感じるのは、ニーチェが本当に生の「極限」を、あの「裂け目」を哲学の主題にしていたのか不確かだからだろう。しかしまた「孤立した独自性」への執着を捨てたとはいえ、彼自身の死への不安に駆られていたからかもしれない。「裂け目」の体験は、主体の意識の限界線上での悲劇ではあるが、主体に死の恐怖をもたらす。にもかかわらずバタイユがこれに魅せられていたのは「大洋」にも匹敵する広大な共同体が見えていたからなのだ。

むすびにかえて ―「ネッソスの胴着」を贈り続けた人

ジャン＝リュック・ナンシーは1983年に発表した論文「無為の共同体」で『至高性』を未完に処した1950年代末の最後のバタイユに対して、宗教的国家、王政、共和制、民主制、ファシズム、そして共産主義と、西欧の共同体構想の果てまで行き、エロティシズムと芸術に逢着したと述べ、彼の共同体への野心は「ぼやけてしまった」としているが、はたしてそうなのだろうか。たしかに表に見える試みを追いかければ、バタイユは1930年代には「コントロール＝アタック」、「アセファル」、「社会学研究会」を次々に立ち上げ、さらに1940年代には「不定形の共同体」を語り、その後は共同体に関して明示的な言葉を残さなくなった。だが本稿で語った広い意味での媒介という視点、つまり「主体の供儀」と「客体の供儀」の識別を超えた意識の体験の視点に立ったとき、彼の共同体構想は生涯一貫していたと言える。初期の『ドキュマン』の時代(1929-31)から最後の『エロスの涙』(1961)に至るまで、バタイユは言葉と図像を駆使して「ネッソスの胴着」を同時代と未来の読者に贈り続けていたということだ。『至高性』、そしてほぼ完成されていた『宗教の理論』を未発表にしてこの世を去ったバタイユに、媒介による伝達の新たな戦略を見て取っても間違いではあるまい。ニーチェやカフカの場合のように、私的な書簡、日記、断章、未完作品が死後に世に問われていく近代の新たな推移を見届けての策略だったのかもしれないのである。ベンヤミンの原稿をパリ国立図書館に保管したバタイユの懇意も、めざすところは未来の読者のためだったのではなかろうか。図書館の彼には図書館という媒介物の地下聖堂の開かれた意義が見えていたのにちがいない。60歳を記念して出版された1935年執筆の小説『空の青』、さらに評論集『文学と悪』、そして『エロティシズム』の三作品も、共同体構想からの撤退ではなく、文学というメディアとエロティシズムの「恋人たちの世界」という限定への収縮でもなく、媒介を意識の体験として広くまた深く捉えたバタイユの、共同性のための敢為だったと私は思うのだ。

ともかくも、共同体に向けたバタイユの野心はクリュニー会の「万霊節」の代禱よりもさらに広大だったと言える。キリスト教を深く潜^{くぐ}ったこの特異な西欧近代人の野心は、キリスト教の死者という限定すら超えて、過去の「裂け目」の表現と人すべてに向けられ、そしてそれを未来の読者へ繋^{つな}げることすら欲し

ていた。「コミュニオン概念」の射程は、媒介への彼の広くまた根底的な執着とともに、共同体構想の新たな視点としてさらに考察されてよい主題である。

《注》

- (1) *Les Œuvres Complètes de Georges Bataille, tome II*, Gallimard, 1977, p. 291-292 (以下に OCII 291-292 と略記)。 *Le Collège de Sociologie*, Denis Hollier, Gallimard, p. 140-141。なお邦訳は『聖社会学』（兼子正勝・中沢信一・西谷修訳, 工作舎, 1987 年）がある。
- (2) Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses universitaires de la France, 1960, p. 480-481.
- (3) 新カトリック大事典編纂委員会『新カトリック大事典』第IV巻, 「交わりの儀」, 2009 年, 756 頁。
- (4) *Memorandum*, OCVI 226.
- (5) OCII 370.
- (6) OCII 372.
- (7) OCII 319.
- (8) 関口武彦『クリュニー修道制の研究』, 南窓社, 2005 年, 160 頁。
- (9) 同上書, 161 頁。
- (10) OCVIII 300.
- (11) OCV 39.
- (12) *Ibid.* 40.

(フランス現代思想／文学部教授)